

LUBELSKI ROCZNIK PEDAGOGICZNY  
T. XXXIV, z. 1 – 2015

DOI: 10.7951/lrp.2015.34.1.47

ANNA Z. ZMORZANKA

## UCZONE KOBIETY STAROŻYTNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Słabość kobiety może być zresztą powodem jej mocy [...]”  
(M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*)

**Abstrakt:** W artykule przedstawiono sylwetki chrześcijanek żyjących między II/III a V w. Są to Perpetua, Makryna, Marcela wraz ze zgromadzonymi wokół niej kobietami oraz Egeria, Proba, Eudokia i Eucheria. Wykazano, iż – w przeciwieństwie do kobiet żyjących w czasach pogańskich – przedmiotem ich umysłowej aktywności były przede wszystkim sprawy związane z wiarą. Dlatego też koncentrowały się na studiowaniu Pisma Świętego, nauce języków biblijnych, zwiedzaniu miejsc związanych z Biblią, kontemplacji spraw boskich (mistyka). Autorka stwierdza, iż ich przykład przeczy mitowi milczącej i pokornej chrześcijanki.

**Słowa kluczowe:** starożytne chrześcijaństwo – kobieta – edukacja religijna

M. Starowieyski zauważa, iż każdy skoro tylko rozpocznie studia nad problemem kobiety we wczesnym chrześcijaństwie, musi się zmierzyć z dwiema sprzecznymi opiniami. „Dla jednych – zauważa uczony – jak dla Simone de Beauvoir, chrześcijaństwo przyczyniło się do uciemnienia kobiety, inni natomiast twierdzą, że ono przywróciło jej godność i przyczyniło do promocji”<sup>1</sup>. Ową antynomię zauważają też inni uczeni<sup>2</sup>, którzy na ogół zgodni są co do tego, iż jedną z jej przyczyn jest dobór źródeł i ich tendencyjna interpretacja. W literaturze starochrześcijańskiej

<sup>1</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1999, s. 24.

<sup>2</sup> Zob. tamże. Por. M.G. Mara, *La donna nella tradizione patristica: fra ideologia e storia*, „*Scala*” 1989, 43, s. 162–175; J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e s.)*, Paris 1990, t. 1, s. 1; M. Perrot, *Storia delle donne*, b.m.w., t. 1, 1990, s. 465 i n.; W. Myszor, *Europa pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II–III wiek)*, Warszawa 1999/2000, s. 134.

bowiem znajdujemy wypowiedzi, które przyjęte dosłownie mogłyby świadczyć o antyfeministycznej postawie ich autorów<sup>3</sup>. Jednakże jest w niej również wiele pięknych słów o kobietach<sup>4</sup>.

Jaka tedy była kondycja starożytnych chrześcijanek, czy faktycznie – jak sądzi cytowana feministka i filozofka francuska – w społeczeństwie i w rodzinie były one ciemiężone, czy też wręcz przeciwnie, darzono je szacunkiem, szanowano prawo do własnego zdania, stwarzano możliwości rozwoju (a przynajmniej nie utrudniano go)? Odpowiadając na te pytania, na pewno należy się powstrzymać przed uogólnieniami. Istotnych czynników determinujących kondycję chrześcijanek było wiele: czas a nawet miejsce, w jakim żyły, kondycja materialna i tradycje pielęgnowane w rodzinie, inteligencja, a nawet uwarunkowania charakterologiczne.<sup>5</sup> Albowiem i tutaj – podobnie jak w świecie pogańskim – większe możliwości miały kobiety zdolne, o mocnej, zdecydowanej osobowości, które swoją obecność zaznaczały w różnych wymiarach życia<sup>6</sup>.

Wyraźną sprzeczność z wizerunkiem poddanej mężowi „milczącej” chrześcijanki stanowią kobiety dobrze wykształcone, często niezależne materialnie. Pierwsze wiadomości o nich pochodzą z II i III wieku. Przekazują je Tacjan i Hipolit, jednak są to uwagi ogólne<sup>7</sup>. Bardziej szczegółowe dotyczą dwóch gnostyczek<sup>8</sup>, a więc kobiet należących do heterodoksyjnego nurtu chrześcijaństwa. O pierwszej informuje Ireneusz, wspominający Marcelinę uczennicę Karpokratesa, która w Rzymie założyła własną szkołę<sup>9</sup>. Druga to „droga siostra Flora”, adresatka egzegetycznego

<sup>3</sup> Przykładem może być słynne zdanie św. Pawła nakazujące kobietom milczenie (1 Tm 2,11–12) oraz wypowiedź Tertuliana w *De cultu feminarum* (1,1), w której kobieta, nazwana „bramą diabła” (*Tu es diaboli ianua*), obarczona zostaje odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa. Zob. M. Starowieyski, dz. cyt. s. 24.

<sup>4</sup> Zob. S. Starowieyski, dz. cyt., s. 24 i n.; M. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012.

<sup>5</sup> Zob. na ten temat E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IVo*, Roma 1989.

<sup>6</sup> Aktywność ich widoczna była zwłaszcza w wymiarze religijnym i społecznym. Przykładem są tutaj np. bogate fundatorki. Należały do nich min. Fabiola, która ufundowała w Rzymie szpital dla ubogich. Zob. M. Wójcik, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 2002, 22, t. 42–43, s. 327–337) oraz dwie Melanie, fundatorki klasztorów. Warto też przypomnieć tutaj matki Ojców Kościoła, które z całą pewnością (dzięki swej mądrości) odniosły sukces wychowawczy – Emmelię, Nonnę, Monikę i Antuzę. Zob. A. Stępniewska, *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015.

<sup>7</sup> Zob. uwagi Tacjana w *Mowie do Greków* (*Oratio ad Graecos*, 32) i Hipolita w *Komentarzu do Księgi Daniela* (*In Daniele*, 1,22). Zob. też W. Myszor, dz. cyt. s. 136.

<sup>8</sup> Zob. A. Z. Zmorzanka, *Kobieta – uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich*, „Vox Patrum” 2002, 22, t. 42–43, s. 89–99.

<sup>9</sup> Zob. Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 24,6; A. Zmorzanka, *Kobieta – uczennica i nauczycielka...*, s. 90; też, *Marcelina*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1226.

listu, który skierował do niej walentynianin Ptolomeusz<sup>10</sup>. Zastanówmy się teraz, czy wśród ortodoksyjnych chrześcijan spotkać można było tak wykształcone kobiety, (jak wspomniane dwie gnostyczki), by mogły uczestniczyć w filozoficznych i teologicznych dysputach, a także nauczać i pisać? Niech odpowiedzią na to pytanie będzie prezentacja pięciu chrześcijanek. Każda – jak zobaczymy – była indywidualnością, każda odznaczała się siłą charakteru i każda – choć wybrała inną drogę – nie pozostała niezauważona.

### MĘCZENNICA PERPETUA

Najstarsza chrześcijanka, o której będzie mowa, należała do jednego z najznakomitszych rodów w Afryce Północnej, a nazywała się **Vibia Perpetua**. Zostawiła ona po sobie jedynie siedem krótkich rozdziałów autobiografii, stanowią one jednak dokument wyjątkowy. Powstał bowiem, jak zauważa J. Strzelczyk, „w chwili ostatecznej i sytuacji ekstremalnej”<sup>11</sup>. Czasy, w których żyła, stanowiły bowiem okres szczególnie trudny. Chrześcijanie musieli się zmierzyć z kolejnymi prześladowaniami, stanowiącymi poważną próbę ich wiary<sup>12</sup>. Ofiarą jednego z nich stała się właśnie Perpetua<sup>13</sup>. Dnia 7 marca 202 (lub 203)<sup>14</sup> roku wraz z czterema innymi osobami – Saturninem, Sekundulusem oraz niewolnikami Rewokatem i Felicytą – poniosła (skazana na męczeństwo *ad bestias*) śmierć na arenie cyrkowej w Kartaginie z ręki gladiatora. Bezpośrednim powodem męczeństwa była odmowa wyrzeczenia się wiary i złożenia ofiary bogom<sup>15</sup>. Perpetua wraz z towarzyszkami została poddana torturom i osadzona w więzieniu, w którym przebywała przez jakiś czas. Wówczas ona i Saturnin zaczęli spisywać swoje wspomnienia, które weszły

<sup>10</sup> Zob. *List Ptolomeusza do Flory*, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 156 (*Epistula ad Floram* 3,1).

<sup>11</sup> J. Strzelczyk, *Pióro w wątłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (Od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, s. 133.

<sup>12</sup> Zob. E. Wipszycka, *Prześladowanie w państwie rzymskim*, [w:] *Męczennicy*, t. 9: *Ojcowie Żywi*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Warszawa 1991, s. 15–83; zob. też F. Cardman, *Acts of the Women Martyrs*, [w:] *Women in Early Christianity*, ed. D.H. Scholer, t. 14, New York–London 1993, s. 98–104.

<sup>13</sup> Aresztowania, o jakich mowa, wystąpiły za panowania cesarza Septymiusza Sewera, męża filozofki Julii Domny. Między historykami nie ma jednak zgody co do tego, czy został wydany akt prawny. Zob. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, [w:] *Męczennicy*, s. 245–246.

<sup>14</sup> Zob. dyskusję na temat datacji: P. Moneaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1901, vol. 1, s. 71–72.

<sup>15</sup> Publiczne wyznanie kultu państwowego miało wymiar społeczno-polityczny. Było bowiem wyrazem lojalności wobec cesarza i uznaniem istniejącego porządku. Dlatego też odrzucenie uczestnictwa w aktach kultu traktowano jako zbrodnię. Zob. E. Wipszycka, dz. cyt., s. 27–28.

do *Męczeństwa Perpetui i Felicyty* (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*)<sup>16</sup>. Perpetua jest autorką siedmiu rozdziałów (3–10), Saturnin trzech (11–13), pozostałe napisał nieznaną redaktor<sup>17</sup>. W *Passio* wyróżnić można kilka wątków. Są wypowiedzi, które odnoszą się do pobytu w więzieniu. Z nich dowiadujemy się o tym, jak było ono zorganizowane i jakie warunki tam panowały<sup>18</sup>, o stosunku strażników do uwięzionych<sup>19</sup>, o możliwości odwiedzin i o wzajemnej pomocy, jaką świadczyli sobie chrześcijanie<sup>20</sup>. Są też wypowiedzi biograficzne i autobiograficzne, które wnoszą wiele ciekawych informacji o osobie bohaterki. Była młodą (ok. 22 letnią) kobietą<sup>21</sup>, katechumenką (podobnie jak jej towarzysze), co oznacza, że w momencie uwięzienia nie była jeszcze ochrzczona, choć wyznała już (publicznie) wiarę w Chrystusa<sup>22</sup>; chrzest przyjęła dopiero w więzieniu<sup>23</sup>. Rodzice jej nie byli chrześcijanami, ale odwiedzali ją często<sup>24</sup>. Miała małe dziecko, które jeszcze karmiła piersią, oraz brata, również katechumena, przebywającego w tym samym więzieniu<sup>25</sup>; młodszy brat zmarł w dzieciństwie<sup>26</sup>. Wypowiedzi Perpetuy (np. gdy zdecydowanie sprzeciwia się ojcu proszącemu, by dla dobra dziecka wyrzekła się Chrystusa<sup>27</sup>, a także gdy modli się o wytrzymałość na ból<sup>28</sup>), wymownie świadczą o jej charakterze. Natomiast interesującym świadectwem jej stanu duchowego są wizje.

Perpetua miała ich cztery. Przedstawiają one drabinę do nieba i owczarza (wizja pierwsza – *Passio*, 4), zmarłego w dzieciństwie brata, który nie był chrześcijaninem (wizja druga – *Passio* 7 i wizja trzecia – *Passio* 8), cyrk i walkę Perpetuy

<sup>16</sup> Wyd. krytyczne *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, t. 1, ed. C.I.M.I. Beck, Nijmegen 1936 (zawiera równoległe tekst grecki i łaciński); przekłady polskie: tłum. M. Michalski, [w:] tenże, *Antologia literatury wczesnochrześcijańskiej*, t. 2, Warszawa 1974, s. 138–142 (fragmenty); tłum. A. Malinowski, [w:] *Męczennicy*, s. 247–268.

<sup>17</sup> Uważa się, iż mógł nim być Tertulian, jako argument podaje się „zbieżność stylu, języka i idei” z jego dziełami: *Ad martyres* i *De patientia*. Zob. S. Koczwarę, *Perpetua i Felicyta*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 310.

<sup>18</sup> Z relacji autorki wynika, iż miało ono różne poziomy, z których najcięższy był poziom najniższy (loch), w którym panowała całkowita ciemność – zob. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, [w:] *Męczennicy*, s. 250 (*Passio*, 3).

<sup>19</sup> Perpetua pisze o przekupstwach (*Passio*, 3.4), o przesłuchaniach i nękanii (*Passio*, 6) oraz o torturach (*Passio*, 8).

<sup>20</sup> Zob., *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, s. 250 (*Passio*, 3).

<sup>21</sup> Zob. *Męczennicy*, s. 244.

<sup>22</sup> Zob. Cz. Krakowiak, *Katechumen*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1055.

<sup>23</sup> Zob. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, s. 250 (*Passio*, 3).

<sup>24</sup> Perpetua wspomina zwłaszcza częste odwiedziny ojca (*Passio*, 3. 5).

<sup>25</sup> Zob. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, s. 251 (*Passio*, 4).

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 255 (*Passio* 7).

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 249–250 (*Passio* 3).

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 250 (*Passio*, 3): „Duch mnie natchnął, abym w czasie chrztu nie prosiła o nic innego, tylko o dar wytrzymałości cielesnej”

z ogromnym Egipcjaninem (wizja czwarta – Passio, 9). Ich chrześcijańskiej wymowy<sup>29</sup> nie można kwestionować. Jednakże – jak pokazują badacze – stanowią one „zbitkę różnych światów” (pamiętajmy, iż Perpetua przez większość swojego życia była pogańką, wychowaną w kulturze Grecji klasycznej i poklasycznej): „pogańskiego, chrześcijańskiego [...] wraz z indywidualnym zapasem wspomnień, doświadczeń, psychiki i specyficznej sytuacji bohaterki (które są dla nas niedostępne)”<sup>30</sup>. Podnosi jednak literacką wartość wypowiedzi, która staje się w warstwie językowej (pomimo prostoty) i obrazowej bardziej wieloznaczna, a przez to ciekawsza. J. Strzelczyk chwali autorkę za brak egzaltacji<sup>31</sup>, natomiast M. Starowieyski nazywa utwór perłą literatury wczesnochrześcijańskiej<sup>32</sup>.

Perpetuy nie dane jednak było rozwinąć swojego (niewątpliwie wielkiego) talentu. Jest autorką jednego utworu, a ściślej jego fragmentu, podobnie jak młodziutka Erynna, która zdążyła napisać przed śmiercią zaledwie kilka epigramatów. Losy młodej chrześcijanki przywołują jeszcze jedną postać kobiecą – Hypatię. Obie bowiem straciły życie, broniąc swoich przekonań.

## FILOZOFKA MAKRYNA MŁODSZA

Perpetuę i prezentowaną tutaj kolejną uczoną chrześcijankę – **Makrynę Młodszą** – dzieli ponad sto lat. Urodziła się ok. 324 roku w Cezarei Kapadockiej jako pierwsze dziecko retora Bazylego Starszego i Emmelii<sup>33</sup>. Miała liczne rodzeństwo, wśród którego byli dwaj Ojcowie Kościoła: Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy<sup>34</sup>. Temu ostatniemu zawdzięczamy też najwięcej informacji o niej. Jej życie opisał bowiem w biograficznym dziełku *Życie Makryny*<sup>35</sup>. Sporo miejsca poświęca w nim wzajemnym relacjom matki i córki. Emmelię pokazuje jako odpowiedzialną wychowaw-

<sup>29</sup> Zob. S. Koczwara, dz. cyt., kol. 310.

<sup>30</sup> A. Wypustek, *Sen, walka, męczeństwo. Uwagi na temat interpretacji Agonu w wizjach Perpetuy* (203 r.), „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 1997, 23, s. 121. Por. A. Pettersen, *Perpetua: Prisoner of Conscience*, „Vigiliae Christianae” 1987, 41, s. 139–153.

<sup>31</sup> Zob. dz. cyt., s. 133.

<sup>32</sup> Zob. *Kobiety w starożytności chrześcijańskiej*, s. 32.

<sup>33</sup> Zob. A. Stępniewska, *Święta Emmelia matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Matki Ojców Kościoła*, s. 45.

<sup>34</sup> Poza nią wymienia się Bazylego, Naukracjusza, Grzegorza i Piotra. Zob. A. Stępniewska, *Emmelia*, s. 44. Por. J.E. Phister, *A Biographical note. The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, „Vigiliae Christianae” 1964, 13, s. 108–113; J. Dybała, dz. cyt. s. 96.

<sup>35</sup> Zob. *Vita s. Macrinae*, [w:] Grégoire de Nyse, *Vie de sainte Macrine*, éd. P. Maraval, Sources Chrétiennes 178, Paris 1971; przekł. pol. *Życie św. Makryny*, tłum. W. Kania, „Anaclecta Cracoviensia” 1971, 3, s. 383–404.

czynię, starannie dbającą – chociażby poprzez bardzo przemyślany dobór lektur – o religijne wykształcenie córki:

Matka starała się o wykształcenie córki, lecz nie w dziedzinie pogańskiej wiedzy, jaką się nabywa przez czytanie poetów. Uważała ją za złą i niepożądaną; strasznie bowiem brane z życia kobiet sceny tragedii i nieprzyzwoite komedie mogły zbrukać delikatne i chwytlive serce. Posługiwała się natomiast wyjątkami z natchnionego pisma, stanowiącego łatwy materiał do nauki dziecka. Służyła tu zwłaszcza Mądrość Salomona i to, co się przede wszystkim odnosi do naszych obyczajów. Poznała też dobrze Psalmy, korzystając z nich częściami stosownie do okoliczności<sup>36</sup>.

Program ten przyniósł pożądane rezultaty. W Makrynie wyrobił opanowanie<sup>37</sup>, obojętność na sprawy świata doczesnego<sup>38</sup> i silną wolę skierowaną na samodoskonalenie. Po raz pierwszy Makryna ujawniła ją, gdy jako młoda dziewczyna po śmierci narzeczonego postanowiła żyć w dziewictwie<sup>39</sup>. Po raz drugi – gdy (za zgodą matki) zdecydowała się:

porzucić dotychczasowy dość światowy sposób bycia, a oddać się życiu prostemu razem z dziewczcami spośród wielu niewolnic i poddanych, które uczyniła swymi siostrami i towarzyszami<sup>40</sup>.

We wspólnocie tej (dołączyła do niej później Emmelia) Makryna pełniła rolę wychowawczyni i nauczycielki.

W takim charakterze występuje też w drugim utworze Grzegorza – *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu*<sup>41</sup>, piśmie – z racji podjętego tematu – nazywanym chrześcijańskim *Fedonem*. Z treści dialogu wynika, iż Makryna posiadała bardzo gruntowną znajomość systemów filozoficznych, przytaczając np. w dyskusji stanowisko stoików i epikurejczyków na temat budowy świata z elementów (tzw.

<sup>36</sup> *Życie św. Makryny*, s. 388.

<sup>37</sup> Ujawniła je zwłaszcza po tragicznej śmierci brata Naukracjusza, stając się oparciem dla cierpiącej matki, a zarazem przykładem, jak należy przyjmować nieszczęścia. Zob. *Życie św. Makryny*, s. 390–391.

<sup>38</sup> Nie była to jednak stoicka *apatheia*. Obojętność Makryny wynikała ze skupienia całej uwagi na sprawach duchowych.

<sup>39</sup> *Życie św. Makryny*, s. 389.

<sup>40</sup> Tamże, s. 390.

<sup>41</sup> Zob. *Dialogus de anima et resurrectione*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 46, ed. J.P. Migne, [Paryż] 1859, kol. 12–160; przekł. polski: *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, tłum. W. Kania, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, wstęp i oprac. E. Stanula [dalej: *Dialog*].

*stoicheia tou kosmou*)<sup>42</sup>. Jednak w *Żywocie* nie znajdujemy informacji, że otrzymała jakieś przygotowanie z tej dziedziny. Powstaje zatem słuszne pytanie: czy siostra Grzegorza z *Dialogów* jest postacią wyidealizowaną? F. Cardman uważa, iż fakt przemilczenia w *Żywocie* filozoficznego wykształcenia Makryny nie oznacza, iż takiego nie miała<sup>43</sup>. Grzegorz i Makryna prezentują w *Dialogu* dwie różne postawy. On chciałby na drodze rozumowej uzyskać pewność na temat interesującej go kwestii nieśmiertelności duszy<sup>44</sup>, ona natomiast (choć podejmuje dyskusję) uważa, że poglądy filozoficzne (które przecież dobrze zna) nie są do rozważania tego zagadnienia przydatne:

Zostaw pogańskie bajeczki, w których wynalazca kłamstwa przedstawia ponętnie fałsz, ze szkodą dla prawdy. Wiedz, że taki pogląd na duszę nie jest niczym innym, jak porzuceniem cnoty i wyborem doczesnej rozkoszy, a tym samym wyrzeczeniem się nadziei życia, które się nam otwiera w wieczności, gdzie ma wartość tylko cnota<sup>45</sup>.

Można zatem powiedzieć – nie zagłębiając się bardziej w szczegóły – iż Makryna prezentuje tutaj nowy typ filozofii (a nawet jest jej prekursorką), a mianowicie typ chrześcijańskiej filozofii kontemplatywnej, która w sposób najwyższy pozwałała człowiekowi rozwinąć zadane mu cnoty<sup>46</sup>. Sama rozwinęła je w stopniu najwyższym, zbliżając się – jak zauważono – do stanu anielskiego<sup>47</sup>. Zmarła w 379 (lub 380 r.) w opinii świętości<sup>48</sup>.

## KOBIECY KRAĞ BIBLIJNY MARCELI

Od Makryny zaledwie o kilka lat młodsza była koleina nasza bohaterka – **Marcela**, która na świat przyszła ok. 330 roku w arystokratycznej rodzinie Marcellusów. O jej życiu i działalności dowiadujemy się głównie z korespondencji Hieronima<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Zob. *Dialog*, s. 30.

<sup>43</sup> Badaczka uważa, iż Grzegorz, którego siostra była dobrze znana, nie mógłby sobie pozwolić na taką mistyfikację. Zob. F. Cardman, *Whose Life Is It? The Vita Macrinae of Gregory of Nyssa*, „*Studia Patristica*” 2001, 37, s. 44. Por. J. Dybała, dz. cyt., s. 269.

<sup>44</sup> Widać to w stawianych przez niego pytaniach: np. w jaki sposób dusza i materia mogą się połączyć, skoro ich natura jest różna?, dlaczego rozpad elementów (z których złożona jest materia) nie powoduje rozpadu duszy?, czy dusza, która łączy się z ciałem, jest nieśmiertelna?

<sup>45</sup> *Dialog*, s. 29.

<sup>46</sup> Por. J. Dybała, dz. cyt., s. 303.

<sup>47</sup> Zob. R. Wiśniewski, *Makryna albo o poszukiwaniu taumaturgii kobiecej*, „*U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze*” 2000, 3, s. 309–3011; J. Dybała, dz. cyt., s. 303.

<sup>48</sup> *Życie św. Makryny*, s. 400–403.

<sup>49</sup> Zob. Św. Hieronim, *Listy*, t. 1–3, tłum. J. Czuj, Warszawa 1952–1954.



W liście, który napisał po śmierci Marceli do Pryncypii (jej przybranej córki), stanowiącym epitafium, podaje szereg informacji biograficznych<sup>50</sup>. Według tej relacji Marcela w dzieciństwie straciła ojca, a gdy wyszła za mąż, już po kilku miesiącach owdowiała. Być może doświadczenie śmierci tak bliskich osób sprawiło, iż odmówiła powtórnego zamążpójścia, pragnąc od tej pory poświęcić się praktykom ascetycznym, dobroczynności i studiowaniu Pisma Świętego. Niektórzy uważają, że odżyły też wspomnienia z dzieciństwa<sup>51</sup>, kiedy to (jako 10- lub 11-letnia dziewczynka) słuchała opowieści Atanazego Aleksandryjskiego o św. Antonim Pustelniku i życiu monastycznym<sup>52</sup>. Za tą opinią przemawiałby fakt, iż Marcela stopniowo zaczęła wokół siebie gromadzić inne arystokratki pragnące żyć podobnie. Zamyśl ten można też odczytać jako zapowiedź mającego się wkrótce rozwinąć na Zachodzie życia monastycznego.

Do kręgu Marceli należały: jej matka Albina, Pryncypia (przybrana córka), a także Asela, Melania Starsza, Fabiola, Sofronia, Furia, Lea oraz Paula i jej córki: Blezyła, Eustochium, Rufina i Paulina, synowa Leta i Felicysta<sup>53</sup>. Gdy w roku 382 do Rzymu przybył uznany powszechnie znawca Biblii i egzegeta Hieronim, Marcela poprosiła go, by objął duchowe przywództwo nad grupą. Obowiązki te pełnił przez trzy lata, aż do swojego wyjazdu do Ziemi Świętej. W tej roli ujawnił spore talenty pedagogiczne: starał się najpierw pogłębiać w swoich uczennicach zamiłowanie do lektury Pisma Świętego, a później pomagał w zrozumieniu tekstu i jego kontemplacji<sup>54</sup>. Przebywając już w Palestynie, listownie udzielał rad i odpowiadał na kierowane do niego pytania; dobrze też wiedział, jakie były dalsze losy kobiet. Należałoby się zastanowić, czym właściwie była stworzona przez Marcelę wspólnota? Sam Hieronim nazywał ją „klasztorem”<sup>55</sup> – co nie było zgodne z prawdą (każda z kobiet miała bowiem swój własny dom), a także „kościółem domowym” – co jest bliższe prawdzie<sup>56</sup>. A. Stępniewska, pisząc o kółku Marceli, używa

<sup>50</sup> Zob. Listy, t. 3, s. 274 (*Epistula* 127).

<sup>51</sup> Takiego zdania są m.in. A. Stępniewska (zob. *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV wieku*, [w:] *Matki Ojców Kościoła*, s. 101, i J. Strzelczyk (zob. dz. cyt., s. 169).

<sup>52</sup> Atanazy Aleksandryjski, autor *Żywotu św. Antoniego*, gościł w domu rodzinnym Marceli w latach 340–341, kiedy to przebywał na wygnaniu, uciekając przed arianami.

<sup>53</sup> Zob. M. Testard, *Les dames de l'Aventin, disciples de Saint Jérôme*, „Bulletin de la société nationale des antiquaires de France” 1996, s. 39–63; T. Skibiński, *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji św. Hieronima*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Antiquitatis Christianae” 14, Warszawa 1999, s. 83–91.

<sup>54</sup> Zob. S. Longosz, *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, [w:] *Przebóstwiać to co ludzkie*, Tarnów 2007, s. 505–525 (zwłaszcza s. 509–517); zob. też D. Gorce, *La „lectione divina” nell’ambiente ascetico di S. Girolamo*, Bologna 1991.

<sup>55</sup> Zob. Listy, t. 3, s. 281 (*Epistula* 127).

<sup>56</sup> Zob. Listy, t. 1, s. 189 (*Epistula* 30).



zartobliwego określenia „żeński klub inteligencji chrześcijańskiej”, które zaczyna upowszechniać się w literaturze polskiej<sup>57</sup>.

Przywódczyni grupy, Marcela, była nie tylko gorliwą, ale i bardzo zdolną uczennicą Hieronima; egzegeta pisze o tym we wspomnianym już epitafium. Znała język grecki i (pod wpływem swego mistrza) uczyła się również języka hebrajskiego, chcąc czytać Biblię w oryginale. Była dociekliwa:

[...] nigdy się nie zdarzyło, żeby nie pytała o coś z Pisma Świętego: i nie godziła się na to natychmiast, ale poruszała przeciwne kwestie nie dla sprzecznania się, lecz dlate- go, żeby przez pytanie uczyć się rozwiązywania zagadnień, które mogą być wysunięte<sup>58</sup>

O dobrym przygotowaniu filologicznym i teologicznym Marceli świadczą ponadto listy Hieronima kierowane do niej samej<sup>59</sup>. Niektóre z nich stanowią odpowiedzi na konkretne pytania, jakie mu zadaje (w liście 25 wyjaśnia znaczenie dzie- sięciu imion Bożych, w liście 26 tłumaczy, dlaczego nie przekłada się na łacinę wy- rażeń *Alleluja*, *Amen* i *Marana tha*, w liście 28 zajmuje się diapsalmą – powszechnie rozumianą jako miara wierszowa – i podaje jej nowe rozumienie, w liście 29 przedstawia znaczenia hebrajskich słów *efod* i *terafim*, zaś w liście 42 pisze, co to jest bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu) w innych z kolei dzieli się swo- imi przemyśleniami dotyczącymi interpretacji tekstu (np. w liście 34 przedstawia egzegezę niektórych wyrażeń z Psalmu 126, a w 37 krytykuje komentarz bisku- pa Retycjusza do Księgi Rodzaju). Tematy, jakie podejmował Hieronim, świad- czą o wysokim poziomie wykształcenia filologicznego, biblijnego i teologicznego Marceli. Ona sama potwierdziła to, włączając się w spory orygenesowskie. Około 400 roku wystąpiła bowiem przeciwko Rufinowi z Akwilei oskarżonemu o oryge- nizm<sup>60</sup> i przyczyniła się do jego potępienia przez papieża Anastazego<sup>61</sup>, czego Hieronim nie omieszczał odnotować<sup>62</sup>. Niektórzy uważają, iż włączyła się też w pierwszą

<sup>57</sup> Zob. S. Longosz, dz. cyt., s. 507; J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 179.

<sup>58</sup> *Listy*, t. 3, s. 281 (*Epistula* 127).

<sup>59</sup> Są to listy 25–29, 32, 34, 37, 40, 42–44, 46, 59; niestety korespondencja Marceli nie zachowa- ła się. Hieronim łącznie napisał 38 listów do kobiet z jej kręgu. Wśród listów Hieronima znalazł się też jeden pisany przez Paulę i Eustochium do Marceli.

<sup>60</sup> Spór ten zainicjował pod koniec IV wieku Epifaniusz z Salamin, który zaczął zarzucać Ory- genesowi błędną naukę o nierówności i subordynacji Syna Bożego w stosunku do Ojca i Trójcy Świę- tej, o peregrynacji dusz, wędrowce dusz, apokatastazie itp., oczekując jednocześnie, by papież po- tępił tych, którzy wykształcili się na orygenesowskich pismach. W spór ten włączyli się Hieronim i Rufin, który bronił Orygenesesa. Zob. S. Longosz, *Spory orygenesowskie*, [w:] *Encyklopedia Katolic- ka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 857–864.

<sup>61</sup> Zob. P. Szczur, *Rufin z Akwilei*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 564–565.

<sup>62</sup> Zob. *Listy*, t. 3, s. 283 (*Epistula* 127).

fazę sporów pelagiańskich<sup>63</sup>, za czym miałyby przemawiać jej kontakty z uczniem Pelagiusza Celestiuszem<sup>64</sup>.

Drugą ważną osobą w awentynskim kręgu była **Paula**. Była o 17 lat młodsza od Marcelli (urodziła się ok. 347 roku) i posiadała równie świetne pochodzenie. Korzeni jej rodu należałoby bowiem szukać u Scypionów i Grakchów<sup>65</sup>. Była mężatką i matką pięciorga dzieci. Prowadziła więc życie rodzinne, ale po śmierci męża (poganina) zacieśniła więź z Marcelą, stając się (wraz z córkami) częstym gościem w domu na Awentynie i pilną uczennicą Hieronima. Jej studia biblijne przebiegały jednak odmiennie. Paula знаła, co prawda, język grecki i uczyła się hebrajskiego, jednakże, jak zauważa A. Stępniewska: „W porównaniu z Marcelą wołała nie tyle naukowo analizować tekst biblijny, co odczytywać go i gustować w jego sensie mistycznym”<sup>66</sup>. Odpowiedzią na to był list Hieronima, w którym wyjaśniał jej mistyczne znaczenie liter hebrajskich<sup>67</sup>. Po jego wyjeździe do Betlejem postanowiła również udać się tam wraz z córką Eustochium.

Z biegiem czasu spotkania na Awentynie odbywały się w coraz szczuplejszym składzie. Po wyjeździe Hieronima, a potem Pauli, Eustochium i Fabioli, wyjechała też z Rzymu sama Marcela, udając się do swojej ziemskiej posiadłości<sup>68</sup>. To w sposób naturalny zakończyło „złoty” okres biblijnego kręgu na Awentynie. W 410 roku, uciekając przed Gotami, Marcela powróciła do Rzymu, szukając razem z przybraną córką schronienia w bazylice Św. Pawła za Murami. Zmarła w kilka miesięcy później w wyniku dotkliwego pobicia przez gockich żołnierzy<sup>69</sup>.

## PĄTNICZKA EGERIA

Kolejna kobieta znajdująca się na liście uczonych chrześcijanek weszła do historii w iście sensacyjnym stylu, a ustalenie jej tożsamości wymagało nie lada detekty-

<sup>63</sup> Głównym błędem pelagianizmu było negowanie dziedziczenia grzechu pierworodnego, przy jednoczesnym podkreślaniu znaczenia wolnej woli; zob. R.L. Leszczyński, *Pelagianizm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 238–239.

<sup>64</sup> Zob. A. Solignac, *Marcella*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 10, Paris 1980, kol. 294; zob. też A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV wieku*, s. 105.

<sup>65</sup> Zob. *Listy*, t. 2, s. 414, 416 (*Epistula* 108,1.3); A. Stępniewska, dz. cyt., s. 116.

<sup>66</sup> *Żeński klub...*, s. 119.

<sup>67</sup> Zob. *Listy*, t. 1, s. 189 (*Epistula* 30,14).

<sup>68</sup> Marcela zdecydowała się na ten wyjazd pod wpływem Hieronima, który zachęcał ją do tego; zob. *Listy*, t. 3, s. 248–250 (*Epistula* 43).

<sup>69</sup> Zob. *Listy*, t. 3, s. 285 (*Epistula* 127). W Kościele katolickim Marcela czczona jest jako święta, a jej wspomnienie przypada na 31 listopada.

wistycznych zabiegów. O jej istnieniu świat dowiedział się dopiero w r. 1884, kiedy to J. Gaumurini odnalazł w bibliotece „Fraternite di S. Maria” rękopis *Perigrinatio ad loca sancta – Pielgrzymki do miejsc świętych*<sup>70</sup>. Na podstawie analizy tekstu uczeni doszli do wniosku, iż autorem musiała być kobieta, „niewiasta, pełna inicjatywy, rozporządzająca znacznym funduszem”<sup>71</sup>, i wskazali na św. Sylwię, wydając *Perigrinatio* pod jej imieniem<sup>72</sup>. Na korektę trzeba było czekać prawie dwadzieścia lat. Dopiero bowiem w roku 1903 M. Férotin ponownie wypowiedział się w sprawie autorstwa, wskazując tym razem inną osobę – Egerię<sup>73</sup>. Nie był to jednak koniec, lecz początek poszukiwań. W związku z tajemniczą Egerią pojawiło się bowiem szereg pytań: kim była, skąd pochodziła, w jakim czasie odbywała podróż i jaka była trasa?

M. Férotin twierdził, iż była hiszpańską zakonnicą ściśle związaną z rodziną Teodozjusza (z pochodzenia Hiszpana)<sup>74</sup>. Wielu badaczy zgadza się, iż nasza pątniczka musiała należeć do jakiejś wspólnoty zakonnej i pochodzić z bogatej arystokracji wysoko skoligaconej, gdyż tylko taka osoba mogła zorganizować tak kosztowną podróż. Egeria podróżowała bowiem z całym orszakiem przez kilkanaście miesięcy. M. Starowieyski, choć przychylił się do tego, iż była jakoś związana ze wspólnotą zakonną, dziwi się jednak, że jako mniszka nie odwiedzała żeńskich klasztorów<sup>75</sup>. Bardzo prawdopodobna wydaje się zatem opinia J. Strzelczyka, który uważa, iż należała do jakiejś świeckiej wspólnoty kobiet (np. jak ta na Awentynie). Przemawiałyby za tym zwroty „panie siostry”, „czcigodne panie siostry”, jakich

<sup>70</sup> Wyd. krytyczne [w:] *Itineraria et alia geographica*, ed. A. Franceschini, R. Weber, Turnhout 1965, (Corpus Christianorum, Series Latina, 175), 92–103; przekł. polski [w:] Św. Hieronim, *O znakomitych mężach. Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szoldrski, oprac. A. Bogucki, Warszawa 1970, s. 167–227 [dalej cyt. *Pielgrzymka*]. Poszczególne wydania *Itinerarium* omawia M. Starowieyski, *Itinerarium Egeriae*, cz. 1, „Meander” 1978, 33, s. 99–100.

<sup>71</sup> A. Bogucki, *Wstęp*, [w:] Hieronim, *O znakomitych mężach. Eteria, Pielgrzymka*, s. 161.

<sup>72</sup> Zob. S. Silviae, quae fertur, *Peregrinatio ad loca sancta*, [w:] *Itineraria Hierosolimitana saeculi IV–XIII*, ed. P. Geyer, Vindobonae 1898, s. 37–101.

<sup>73</sup> Zob. M. Férotin, *Le véritable auteur de la „Peregrinatio Silviae”*. *La vierge espagnole Aetheria*, „Revue des Questions Historiques” 1903, 74, t. 2, s. 367–397. M. Starowieyskiemu w identyfikacji postaci pomogły trzy fakty: po pierwsze, odkrycie informacji o piśmie pt. *Itinerarium Egerie abbatisse*, którego dokonano w średniowiecznych katalogach opactwa Saint Martiel w Limoges, po drugie, zgodność opisu podróży pewnej pątniczki, jaki zamieścił w liście *Vita laude* (adresowanym do współbraci) mnich Waleriusz (VII w.) z klasztoru w Vierco, z opisem podróży przedstawionej w *Itinerarium*. Łącząc te dane i analizując raz jeszcze tekst, ustalono właściwe imię. Zob. M. Starowieyski, *Itinerarium Egeriae*, cz. 1, „Meander” 1978, 33, s. 93–108, 133–145.

<sup>74</sup> Według M. Starowieyskiego za hiszpańskim pochodzeniem Egerii przemawiają zarówno argumenty wewnętrzne (pewne wypowiedzi w tekście, np. porównanie Eufratu do Rodanu w *Perigrinatio ad loca sancta*, XVIII 2), jak i zewnętrzne (np. zainteresowanie tekstem mnicha Waleriusza, forma imienia spotykana tylko w Hiszpanii). Zob. *Itinerarium Egeriae*, s. 103.

<sup>75</sup> M. Starowieyski, dz. cyt., s. 104–105.

autorka wędrówek używa do adresatek pisma<sup>76</sup>. Sporo problemów przysporzyło też ustalenie dat podróży. Ostatecznie uczeni przyjęli datację belgijskiego uczonego P. Devosa, który wykazał, iż Egeria podróżowała w latach 381–384<sup>77</sup>. Można zapytać, co skłoniło bogatą kobietę do podjęcia tak ciężkiej wyprawy? Ona sama pisze, iż ciekawość, co wiele nam wyjaśnia.

Devos ustalił też, że trasa jej podróży (którą rozpoczęła prawdopodobnie zimą 381 r.) prowadziła przez Bitynię, Galację, Kapadocję, góry Taurus, Antiochię, Cezareę, (prawdopodobnie) Samarię do Jerozolimy. Z Jerozolimy odbyła cztery podróże: pierwszą do Egiptu, następnie do Samarii i Galilei<sup>78</sup>, drugą do Egiptu (od której rozpoczyna się 1 część relacji)<sup>79</sup>, wreszcie ostatnią do wschodniej Jordanii<sup>80</sup>, skąd przez południową Syrię powróciła do Jerozolimy. Zdecydowała się też na wyprawę do Edessy i do Harranu, skąd powróciła do Antiochii. Następnie udała się do Konstantynopola, odwiedzając po drodze Tars i Seleucję<sup>81</sup>. Wybór nie był przypadkowy, celem były bowiem miejsca znane z Biblii: Betlejem, okolice jeziora Genezaret, góra Tabor, góra Nebo (gdzie zmarł Mojżesz), Kornion (gdzie miał się znajdować grób Hioba), szlak jakim wędrowali z Egiptu Żydzi, a także inne miejsca. Drugą część Egeria poświęciła na opis nabożeństw, w jakich uczestniczyła.

M. Starowieyski podkreśla niezwykłą doniosłość obu części *Itinerarium* dla archeologii chrześcijańskiej i dla liturgiki<sup>82</sup>, a także dla badań historii rozwoju życia monastycznego<sup>83</sup> oraz dziejów języka łacińskiego i jego wpływu na rozwój języków romańskich<sup>84</sup>. Niestety dalsze losy dzielnej pątniczki nie są nam znane.

### TRZY POETKI

Do listy uczonych chrześcijanek należy dołączyć też trzy poetki. Najstarszą była **Faltonia Beticja Proba**, która żyła w latach 320–370. A zatem, była niemal rówieśnicą Makryny i Marceli, zaś jej dojrzałe lata przypadły prawdopodobnie na okres

<sup>76</sup> Zob. J. Strzelczyk, dz. cyt., 205.

<sup>77</sup> Zob. P. Devos, *La date du voyage d'Égérie*, „Analecta Bollandiana” 1967, 85, s. 165–184. Por. J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 212–213.

<sup>78</sup> Ten etap podróży (z którego relacja nie zachowała się) odtworzony został m.in. na podstawie pisma Piotra Diakona.

<sup>79</sup> Zob. *Pielgrzymka*, s. 167–175 (*Itinerarium*, 14,3).

<sup>80</sup> Zob. tamże, s. 179–188 (*Itinerarium*, 10,1–18).

<sup>81</sup> Zob. tamże, s. 197 (*Itinerarium*, 22,1–10).

<sup>82</sup> Zob. *Itinerarium*, s. 134; zwłaszcza cenny liturgii w Bazylice Grobu opis roku liturgicznego, opis Wielkiego Postu.

<sup>83</sup> Zob. *Itinerarium Egeriae*, s. 138–139.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 139.

młodości Egerii. Wywodziła się ze znakomitego rodu Petroniuszów. Jej mężem był Klodiusz Celsimus Adelfus. Małżonkowie mieli dwóch synów. Zarówno oni, jak i ojciec, zajmowali ważne stanowiska państwowe. Uważa się, iż w momencie zawierania małżeństwa Proba i Klodiusz byli jeszcze poganami, a wiarę chrześcijańską przyjęli dopiero później. J. Strzelczyk sądzi, iż małżeństwo Proby było udane, o czym miałyby świadczyć epitafium napisane przez Klodiusza po jej śmierci, w którym m.in. nazywa ją „niezrównoważoną żoną” (*uxori incomperabili*), co być może stanowi żartobliwą aluzję do poetyckich zajęć Proby<sup>85</sup>.

Proba pozostawiła po sobie centon<sup>86</sup> utworzony z wersów *Eneidy* i *Georgik* Wergilego – *Cento Vergilibus de laudibus Christi*<sup>87</sup>. Treścią utworu jest biblijne stworzenie świata i jego dzieje do potopu (cz. 1) oraz narodzenie, śmierć i wniebowstąpienie Chrystusa (cz. 2)<sup>88</sup>. Centon posiada też wstęp, który dopisany został później przez jakiegoś anonimowego poetę (poetkę?). Jest on o tyle interesujący, iż zawiera pewną informację biograficzną. Podaje mianowicie, że Proba wcześniej napisała poemat historyczny, a jego tematem była wojna domowa prowadzona pomiędzy Konstancjuszem a Magnencjuszem w latach 350–353. W starożytności centon, jako gatunek literacki, był różnie oceniany. Na pewno wymagał dużej erudycji i sprawności rzemieślniczej, nie był jednak oryginalny, choć nie był też pozbawiony uroku. Oto jak Proba słowami Wergiliusza opisywała stworzenie pierwszych rodziców:

Czerpie żyzny muł i niezwłocznie, od pierwszych miesięcy roku  
formuje, ugniatając tłustą ziemię.  
Niebawem znak tak wielkiej miłości zyskuje nową,  
od początku wyjątkowego piękna postać – mężczyzny,  
podobnego do Boga z oblicza i ramion<sup>89</sup>

Przez pisarzy chrześcijańskich centon nie był wysoko ceniony, dlatego też poetka nie doczekała się dobrych recenzji, choć żadna z nich nie uwzględniała kryteriów literackich (artystycznych). Pierwszy krytycznie odniósł się do jej dzieła Hieronim, zarzucając w pisanym do Paulina liście, iż nie przystoi, by pisać o Jezusie

<sup>85</sup> Zob. J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 187.

<sup>86</sup> W starożytności był to popularny rodzaj poematu, skomponowany przez jednego poetę z wierszy innego. Składano je najczęściej z wersów Homera lub Wergiliusza.

<sup>87</sup> Krytyczne wydanie utworu [w:] *Cento Probae, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinarum*, t. 16, Nova series, t. 1, *Poetae Christiani minores*, pars 1, ed. C. Schenkl, Vindobonae 1887.

<sup>88</sup> Zob. E.A. Clark i D.F. Hatch, *Jesus as Hero is the Vergilian „Cento” of Faltonia, Betitia Proba*, „Vergilius” 1981, 27, s. 31–39.

<sup>89</sup> Przekład tego fragmentu złożonego z wersów Enneady podają za: J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 196 (tłum. A. Strzelecka).

Chrystusie słowami Homera czy Wergiliusza<sup>90</sup>. Odmienne oceniał dzieło Proby Izydor z Sewilli, który z racji tematu zaliczył centon do pism apokryficznych, zaś jego autorkę umieścił w gronie 40 wybitnych mężów<sup>91</sup>. Była to chyba największa pochwała, jakiej się doczekała.

Druga poetka – Eudokja (Eudocja) – w dziejach chrześcijańskiej poezji kobiecej jest tak samo ważna jak Proba. Jej życie wydaje się nadto tak barwne, jak życie pięknej filozofii Aspazji, żony Peryklesa. J. Strzelczyk pisze o niej jako o „pięknej i mądrej cesarzowej”<sup>92</sup>. Eudokia urodziła się (po 400 r.) w Atenach jako Atenais, córka pogańskiego filozofa i retora Leontiosa, który zapewnił jej gruntowne wykształcenie w zakresie literatury i filozofii. Losy Atenais poznajemy dokładniej, gdy jako młoda dziewczyna (osierocona przez ojca) przybyła do Konstantynopola. Tam poznała siostrę cesarza Teodozjusza II – Pulcherię, która zachwyciwszy się urodą i mądrością dziewczyny, zaczęła po pewnym czasie namawiać brata, by ją poślubił<sup>93</sup>. Atenais ochrzciła się i przybrała imię Eudokia. 7 czerwca 421 r. odbył się jej ślub z cesarzem, zaś w 423 r. otrzymała tytuł augusty (podobno dzięki staraniom Pulcherii). Para cesarska doczekała się czworga dzieci. W 438 r. (po ślubie najstarszej córki Licynii z Walentynianem) Eudokia po raz pierwszy udała się na pielgrzymkę do Jerozolimy. Po raz drugi pojechała tam w 441 (lub 442) roku, kiedy to musiała się udać na wygnanie po tym, jak została oskarżona o romans z dworzaninem Paulinusem. W Jerozolimie pozostała do końca życia, zmarła w roku 460. Tyle można w skrócie powiedzieć o najważniejszych faktach z jej życia.

Starożytni historycy doceniali jej inteligencję, wiedzę i zaangażowanie również w bieżące sprawy Kościoła, podobnie jak Marcela bowiem angażowała się w spory teologiczne (np. pomiędzy ortodoksami a monofizytami<sup>94</sup>). Wysoko cenili też jej twórczość poetycką. Bardzo pochlebnie wyrażał się o niej Focjusz<sup>95</sup>. Według doksografa Eudokia miała napisać poetycką parafrazę pierwszych 8 ksiąg Starego Testamentu oraz ksiąg Daniela i Zachariasza oraz poemat, którego tematem było zwycięstwo Teodozjusza II nad Persami w r. 422. Zachowały się też *Homeroecentony*, których tematem (podobnie jak u Proby) było życie Jezusa. Fakt, iż Eudokia była drugą poetką (po Probie), która posłużyła się wierszem tego rodzaju, świad-

<sup>90</sup> Zob. *Listy*, t. 1, s. 356–357 (*Epistula* 53).

<sup>91</sup> Zob. *De viris illustribus*, 18 [20].

<sup>92</sup> J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 252.

<sup>93</sup> Ten etap jej życia poznajemy dzięki relacji, jaką daje historyk bizantyjski Jan Malalas (zob. *Chronografia*, 353).

<sup>94</sup> Spór ten dotyczył natury Jezusa Chrystusa; szerzej na temat udziału Eudokii w sporze pisze J. Strzelczyk, zob. dz. cyt., s. 250–251.

<sup>95</sup> Zob. Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, *Kodeksy* 1–187, tłum. O. Jurewicz, Wrocław 2006, s. 183–410. (cod. 183, 184).



czyć może o tym, iż w literaturze chrześcijańskiej zaczął się on upowszechniać. Ostatnim utworem, zachowanym częściowo, jest *Żywot Cypriana*<sup>96</sup>, przedstawiający dzieje i męczeństwo tytułowego bohatera oraz chrześcijanki Justy. Utwór ten jest przez współczesnych badaczy dość krytycznie oceniany<sup>97</sup>, co jednak nie może przesądzać o talencie poetki-cesarzowej.

Ostatnią poetką, jaką wydała starożytność chrześcijańska, była Eucheria. O autorce owej wiemy jedynie tyle, iż żyła pod koniec V wieku i prawdopodobnie była żoną arystokraty Dynamiusa z Marsylii<sup>98</sup>. Uważa się, iż oboje mogli należeć do kręgu literackiego, jaki wokół siebie stworzył poeta Wenancjusz Fortunat. Ale są to tylko przypuszczenia. Po Eucherii zachował się tylko wiersz odnaleziony w jednym z paryskich rękopisów z IX w., zatytułowany *Versus Eucheriae poetrix* (*Wiersz poetki Eucherii*)<sup>99</sup>. Poetka-arystokratka wyszydza w nim niejakiego Majorana, przedstawiciela niższej klasy, który śmiał starać się o jej względy, wskazując jako bardziej prawdopodobne różne dziwne pary (np. słowika i puszczyka, gołębicę i kruka itp.). Swoją wyliczankę kończy zaś następującymi słowami: „Niech raczej te strachy budzące dziwy zmieniają porządek czasów,/ niżby wielki niewolnik pożądał Eucherii!”<sup>100</sup> Według J. Strzelczyka wiersz nawiązuje do tradycji dawnej poezji antycznej: „Jej poemat stanowi jedyną, nie licząc twórczości Wenancjusza Fortunata, która ma, oczywiście, zupełnie inny wymiar, literacką pozostałość po tym wyrafinowanym, zupełnie już wąskim, żyjącym tradycją antyczną, na pozór pozostającym poza obrębem myśli chrześcijańskiej, nurcie intelektualnym”<sup>101</sup>.

Wiersz Eucherii jest o tyle interesujący, iż po raz pierwszy w twórczości chrześcijanki (nie licząc historycznych poematów Proby i Eudokii) pojawia się temat świecki, miłosny, co można odczytać jako zapowiedź nowej epoki, która – poza literaturą religijną – przyniosła również poezję dworską<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Zob. C. Bevegni (ed.), *Eudociae Augustae Martyrium S. Cypriani*, „Prometheus” 1982, s. 249–62; poemat ten Eudokia napisała prawdopodobnie, gdy przebywała na wygnaniu. Treść zaginionej III księgi podaje Focjusz (cod. 184). Wszystkie trzy księgi omawia K. Twardowska. Zob. *Męczeństwo św. Cypriana autorstwa cesarzowej Atenais Eudokii*, „Nowy Filomata” 2009, 13, s. 301–307.

<sup>97</sup> Zob. J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 287.

<sup>98</sup> J. Strzelczyk uważa, iż może tutaj chodzi o gubernatora Prowansji, zbierającego podatki dla papieża Grzegorza Wielkiego, zob. dz. cyt., s. 286.

<sup>99</sup> Wiersz ten w wersji oryginalnej (wraz z przekładem niemieckim), [w:] H. Homeyer, *Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters*, Paderborn 1979, s. 185–187; przekład ang. [w:] M.I. Plant, dz. cyt., s. 211.

<sup>100</sup> Tłum. A. Strzelecka, cyt. za: J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 285.

<sup>101</sup> J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 286.

<sup>102</sup> Zob. P. Dronke, *Women writers of the middle ages*, Cambridge 1984, s. 28–29.



## PODSUMOWANIE

Przedstawione powyżej sylwetki dobitnie świadczyć mogą o tym, że wśród starożytnych chrześcijan (podobnie jak u pogan) były wykształcone i utalentowane kobiety. Nasze bohaterki nie stanowią zresztą wyjątku. Do tego grona śmiało można bowiem dołączyć np. matki wielkich ludzi Kościoła: Emalię – matkę Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego oraz Makryny, Nonnę – matkę Grzegorza z Nazjanzu, Sylwię – matkę Grzegorza Wielkiego, Monikę – matkę św. Augustyna, Antuzę – matkę Jana Chryzostoma<sup>103</sup>, czy założycielki klasztorów: Melanię Starszą<sup>104</sup> i Melanię Młodszą<sup>105</sup>, oraz wiele innych kobiet, które zapisały się chlubnie w historii wczesnego chrześcijaństwa. Można zapytać: skoro było ich zdecydowanie więcej, to dlaczego wybór padł jedynie na: Perpetuę, Makrynę, Marcelę i kobiety należące do jej kręgu, a także na Egerię, Probę, Eudokię i Eucherię? Odpowiedź jest prosta: o wyborze zdecydowała działalność pisarska, a także (jak w przypadku Makryny i Marceli) systematycznie prowadzone studia w zakresie teologii czy filozofii (daleko wykraczające poza potrzeby zwykłej pobożności).

Co łączy, a co dzieli nasze bohaterki? Przede wszystkim – jak pokazują to biografie – łączy je wysokie urodzenie. Są wśród nich bowiem przedstawicielki najznakomitszych rodów rzymskich: Marcellusów, Klaudiuszów, Petroniuszów, Vibiusów, kobiety wywodzące swoje korzenie od Scypionów i Grakchów, a także spowinowaczone z rodzinami cesarskimi, jak Eudokia i Egeria. Znamienne, iż wśród naszych uczonych nie ma przedstawicielek klasy średniej (np. kupieckiej), które spotykamy w Grecji. Nasuwa to przypuszczenie (nie ma jednak dostatecznych podstaw, by formułować je jako wniosek), iż w społeczeństwie chrześcijańskim doby antycznej kobiety wysoko wykształcone spotykało się jedynie wśród arystokracji.

Uczone nasze podzielić można na dwie grupy. Pierwszą stanowią niewiasty wywodzące się z rodzin, w których wiara chrześcijańska wyznawana była co najmniej od drugiego pokolenia. A to (jak się wydaje) nie pozostawało bez wpływu na

<sup>103</sup> Na temat ich życia i działalności szerzej zob. A. Stępniewska, *Matki Ojców Kościoła*, s. 9–17 (Monika), 19–34 (Sylwia), 41–55 (Emmelia), 59–69 (Nonna), 71–89 (Antuza).

<sup>104</sup> Podczas pobytu w Jerozolimie założyła klasztor na Górze Oliwnej (ok. 374). Na uwagę zasługuje jej dobre wykształcenie biblijne i teologiczne. Albowiem – jak podają biografowie (m.in. Hieronim w Listach, Palladiusz w *Historia Lausiaca*) studiowała Pismo Święte, знаła komentarze do ksiąg biblijnych Orygenesza oraz ojców kapadockich; zob. P. Szczur, *Melania Starsza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 488–489.

<sup>105</sup> Była wnuczką Melanii Starszej, założycielką (ok. 431 r.) żeńskiego klasztoru na Górze Oliwnej (podobnie jak babka) i (ok. 432 r.) klasztoru męskiego; były one ważnym centrum kultury łacińskiej w Jerozolimie. Utrzymywała znajomość z najwybitniejszymi pisarzami swoich czasów: Rufinem z Akwilei, św. Augustynem, św. Hieronimem. Pisali o niej Geroncjusz z Jerozolimy – autor żywota Melanii oraz Palladiusz w *Historia Lausiaca*. Zob. P. Szczur, *Melania Młodsza*, [w:] tamże, kol. 488.

późniejsze wybory. Nie może bowiem dziwić, iż dorastające w atmosferze religijnego domu dziewczęta (np. Marcela) stawiały później wyżej pisma Ojców Kościoła nad autorów klasycznych<sup>106</sup>, a jako przedmiot dalszych studiów wybierały (jak zrobiła np. Makryna) Biblię, teologię i hagiografię, a nie filozofię grecką. Studium tym oddawały się zresztą z wielkim zaangażowaniem, przedkładając – jako dziewice (Makryna, Eustochium) lub wdowy (Marcela, Paula, Fabiola) – życie w stanie bezżennym nad małżeńskie, wspólnotowe nad rodzinne. Druga grupa to trzy neofitki, kobiety mające mężów i dzieci – Perpetua, Proba i Eudokia, które chrześcijankami zostały jako osoby dorosłe. W przeciwieństwie do kobiet scharakteryzowanych powyżej, wydaje się, iż są one ściślej związane z kulturą klasyczną. Nie jest bowiem przypadkiem, iż dwie z nich, Proba i Eudokia, oddające się twórczości poetyckiej, jako formę poematu wybrały centon: pierwsza wergiliański, druga homerycki, a obok tematyki religijnej podejmowały również historyczną. Dwie kolejne „uczone”, Egeria i Eucheria, wymykają się naszej klasyfikacji. Pierwsza z nich jako dziewczica, związana z bliżej nieokreśloną wspólnotą „Pań”, bliższa jest np. Marceli niż Probie. Jednakże jej zainteresowania i twórczość zdecydowanie wykraczają poza ramy nakreślone przez arystokratkę z Awentynu. Na szczególną uwagę zasługuje jej pismo, które otrzymało trwałe miejsce w historii starożytnej literatury, zapoczątkowując nowy gatunek pisarski – przewodnik do Ziemi Świętej (według niektórych reportaży), który rozwijali późniejsi autorzy. Natomiast ostatniej z naszych „uczonych” – Eucherii, formalnie zaliczonej do autorek chrześcijańskich, bliżej jest chyba do klasycznych poetek rzymskich. Tak przynajmniej sądzić można na podstawie jedyne zachowanego utworu.

## LITERATURA

### ŹRÓDŁA

- Beck C.I.M.I. (red.) (1936). *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, t. 1. Nijmegen. Zawiera równoległe tekst grecki i łaciński (przekł. pol.: Michalski M. (1974). *Antologia literatury wczesnochrześcijańskiej*, t. 2. Warszawa, s. 138–142 (fragmenty); Malinowski A. (1991). *Męczennicy*, s. 247–268.
- Bevegni C. (red.) (1982). *Eudociae Augustae Martyrium S. Cypriani*. „Prometheus”, s. 249–62.
- Franceschini A., Weber R. (red.) (1965). *Itineraria et alia geographica*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Latina, 175), s. 92–103 (Przekł. pol.: Św. Hie-

<sup>106</sup> O dobrym wykształceniu klasycznym świadczy np. dobra znajomość greki u Rzymianek.

- ronim. (1970). *O znakomitych mężach. Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych*. Tłum. W. Szoldrski. Oprac. A. Bogucki. Warszawa, s. 167–227.
- Gregorius Nyssenus. *Dialogus de anima et resurrectione*. W: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (= PG), t. 46. J.P. Migne (red.). [Paryż] 1859, kol. 12–160 (Przekł. pol.: *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*. W: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*. tłum. W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanula).
- Gregorius Nyssenus. *Vita s. Macrinae*. W: Grégoire de Nyse, *Vie de sainte Macrine*. P. Maraval (red.). Sources Chrétiennes 178, Paris 1971 (Przekł. pol.: *Życie św. Makryny*. Tłum. W. Kania, „Analecta Cracoviensia” 197, 13, s. 383–404).
- Homeyer H. (1979). *Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters*. Paderborn, s. 185–187.
- Migne J.P. (red.). *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 22. [Paryż] 1859, kol. 325–1224; zawiera listy Hieronima: 1–150 (przekł. pol.: Św. Hieronim (1952–1954). *Listy*. Tłum. J. Czuj, t. 1–3, Warszawa).
- Schenkl C. (red.) (1887). *Cento Probae, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. 16. Nova series, t. 1: *Poetae Christiani minores*, pars 1. Vindobonae.

#### OPRACOWANIA

- Beaucamp J. (1990). *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e s.)*, t. 1. Paris.
- Cardman F. (2001). *Whose Life Is It? The Vita Vita Macrinae of Gregory of Nyssa*. „Studia Patristica” 37, s. 33–50.
- Clark E.A., Hatch D.F. (1981). *Jesus as Hero is the Vergilian „Cento” of Faltonia, Betitia Proba*. „Vergilius”, 27, s. 31–39.
- Dybała J. (2012). *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*. Łódź (Byzantina Lodziensia 14).
- Dybała J.. *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*. „Przegląd Nauk Humanistycznych” 10, s. 24–50.
- Giannarelli E. (1989). *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IVo*. Roma.
- Starowieyski M. (1999). *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. W: A. Gąsiorowski (red.). *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*. Poznań, s. 23–39.
- Longosz S. (2007). *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*. W: S. Sojka, J. Stali (red.). *Przebóstwiać to co ludzkie*. Tarnów, s. 505–525.
- Mara M.G. (1989). *La donna nella tradizione patristica: fra ideologia e storia*. „Scala” 43, s. 162–175.
- Myszor W. (1999/2000). *Europa pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*. Warszawa.

- Osiek C. (2012). *The Education of Girls in Early Christian Ascetic Traditions*. „Studies in Religion” 41, s. 401–407.
- Ostrowska D. (1997). *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*. W: J. Brach-Cajna. Białystok (red.). *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, s. 53–75.
- Peterson J.M. (1994). *The Education of Girls in Fourth-century Rome*. W: D. Wood (red.). *The Church and Childhood*. Oxford, s. 29–37.
- Pettersen A. (1987). *Perpetua: Prisoner of Conscience*, „Vigiliae Christianae” 41, s. 139–153.
- Phister J.E. (1964). *A Biographical note. The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*. „Vigiliae Christianae” 13, s. 108–113.
- Skibiński T. (1999). *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji św. Hieronima*. W: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. „Studia Antiquitatis Christianae” 14, s. 83–91.
- Starowieyski M. (1978). *Itinerarium Egeriae*. „Meander” 33, s. 93–108, 133–145.
- Stępniewska A. (2015). *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV w.* W: *Matki Ojców Kościoła*. Lublin, s. 91–136.
- Strzelczyk J. (2007). *Pióro w wątlých dłoniach*, t. 1: *O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*. Poznań.
- Testard M. (1996). *Les dames de l'Aventin, disciples de Saint Jérôme*. „Bulletin de la société nationale des antiquaires de France”, s. 39–63.
- Twardowska K. (2009). *Męczeństwo św. Cypriana autorstwa cesarzowej Atenais Eudokii*. „Nowy Filomata” 13, s. 301–307.
- Wipszycka E. (1991). *Prześladowanie w państwie rzymskim*. W: E. Wipszycka, M. Starowieyski (red.). *Męczennicy*, t. 9: *Ojcowie Żywi*. Warszawa, s. 15–83.
- Wiśniewski R. (2000). *Makryna albo o poszukiwaniu taumaturgii kobiecej*. „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 3, s. 309–311.
- Wypustek A. (1997). *Sen, walka, męczeństwo. Uwagi na temat interpretacji agonu w wizji Perpetuy (203 r.)*. „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 23, s. 103–123.
- Zmorzanka A.Z. (2002). *Kobieta – uczennica i nauczycielka w przekazach gnostycznych*, „Vox Patrum” 22, t. 42–43.
- Zmorzanka A.Z. (2009). *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*. „Vox Patrum” 29, t. 53–54.

## LEARNED WOMEN IN ANCIENT CHRISTIANITY

**Abstract:** The article presents Five Christian women who lived in the 1st, 2nd and 5<sup>th</sup> centuries. They are Perpethua, Macrina, and Marcela together with women that gathered around them and also Aegeria, Proba, Eudokia and Eucheria. The author shows that contrary to women living in pagan times, the aim of their intellectual activity were most of all matters concerning faith. That is why they concentrated on reading and studying the Bible, and contemplation of divine nature.

**Key words:** christianity, woman, religious education